

# AHMET YAŞAR OCAK'IN ÇALIŞMALARINDA ANADOLU'DA İSLÂMÎ FARKLIlaşMANIN MESLEKTEN TEMSİLCİLERİ: 'MARJİNAL SUFİLER', 'ZINDIKLAR', 'MÜLHİDLER'\*

PROFESSIONAL REPRESENTATIVES OF ISLAMIC DIFFERENTIATION IN ANATOLIA IN THE WORKS OF AHMET YAŞAR OCAK: 'MARGINAL ŞŪFİS', 'HERETICS', AND 'ATHEISTS'

RESULAY\*\*

## Öz

Anadolu'da İslâm konusu herhâlde en çok İslâmî farklılaşma boyutuyla dikkat çeker. Fuad Köprülü'den beri araştırmacıların üzerinde epey mesai harcadığı konu bilhassa söz konusu farklılaşmanın temsilcileri, ayırt edici özellikleri ve kökenleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Farklılığı karakterize etmek için uygun görülen kavramlar üzerindeki tartışmalar da hâlen canlılığını muhafaza etmektedir. Ahmet Yaşar Ocak konunun hemen her boyutuyla ilgilenen ve eserler veren bir araştırmacı olarak bahse konu tartışmaların hemen hepsine muhatap konumundadır. Ocak konuyu hem tasavvufî hem de ilim ehli temsilcileri üzerinden ele alırken İslâmî farklılığın bir tipolojisini de oluşturur. Meslekten temsilciler olarak ele aldığı Kalenderileri marjinal sufîlik şeklinde kavramsallaştırırken, Melâmîler, Hamzavîler, Gülşenîler ve ulemadan bazı bireysel çıkışları da Osmanlı döneminin kendi terminolojisiyle, zındıklık ve mülhîdlik kapsamında değerlendirir. Bu nitelemelerin temel dayanağı olarak da Kalenderilerde şeriat ve örf dışı tutum ve davranışları hatta toplum karşılığını, yine Melamilerde şeriata mesafeli duruşu, fakat hemen hepsinde ise farklı boyutlarda da olsa aşırı panteizmi çağrıştıran inanç ve düşüncelerini öne çıkarır. Söz konusu ayırt edici özelliklerin nereden kaynaklandığı meselesini de hem İslâm öncesi inanışların tesiri üzerinden hem de İslâmî dönemdeki uzantıları ile birlikte ve zaman içerisindeki yeni şekillenmeler çerçevesinde ele alır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Tasavvuf, Türkiye, Ahmet Yaşar Ocak, Kalenderiler, Melâmîler, Zındıklar, Mülhîtler.

## Abstract

The issue of Islamic differentiation in Anatolia is probably the most attractive subject of Islamic history of Anatolia. This subject, on which researchers have spent a lot of time since Fuad Köprülü, has been studied mostly through the representatives of differentiation, distinctive features and the origins. The debates on the concepts preferred to characterize the difference are still alive. As a researcher who deals with almost every aspect of the subject and produces works, Ahmet Yaşar Ocak is in the position of addressing almost all these discussions. Ocak creates also a typology of Islamic differentiation while dealing with the subject through both mystical and ulama representatives. He conceptualizes the Qalandarîs, whom he treats as representatives of the profession, as marginal şūfîsm while evaluating the Malâmîs, Hamzavîs, Gulshanîs and some individual representatives from the ulama within the scope of heresy and atheism, with its own terminology of the Ottoman period. As the basis of this characterization, he highlights the non-Islamic and customary attitudes and even social deviance for Qalandarîs, and non-Islamic behaviours for Malâmîs, and also extreme pantheism almost common to all. Ocak also deals with the issue of where these distinctive features originate from, both through the influence of pre-Islamic beliefs and with their extensions in the Islamic period and within the framework of new formations over time.

**Keywords:** History of Islam, Şūfîsm, Türkiye, Ahmet Yaşar Ocak, Qalandarîs, Malâmîs, Heretics, Atheists.

\* Geliş Tarihi/Received: 28.03.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 16.04.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.003>.

\*\* Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ankara, Türkiye. [resul.ay@hacettepe.edu.tr](mailto:resul.ay@hacettepe.edu.tr), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3196-7743>.

## Giriş

Fuad Köprülü'nün öncü çalışmalarından beri hiçbir zaman güncelliğini kaybetmeyen Anadolu'da İslâm konusu en çok da İslâmî farklılaşma boyutuyla araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Şüphesiz bu tercihte Anadolu'nun İslâm kültür alanına dâhil oluşuna ve İslamlaşma koşullarına duyulan akademik ilginin yanında güncel dinî farklılığın izahına duyulan ihtiyaçla onun geçmişe dönük izlerini sürmek ve tarihsel kökenlerine ulaşmak arzusu önemli rol oynamıştır. Elbette söz konusu farklılık aynı yaklaşımla ve aynı tonlamayla ele alınmamıştır.<sup>1</sup> Hatta yaklaşım farklılığı tercih edilen kavramlara, dinsel farklılığın karakterini ifade için yapılan tanımlamalara da yansımıştır. Bütün bu tartışmalara söz konusu dinsel farklılığın köken vurgusu da eşlik etmiş, farklılığın nereden kaynaklandığı, oluşum koşulları ve tarihsel gelişimi sorgulanmıştır. Bu sorgulamanın en azından erken dönemler için (12-15. yüzyıllar gibi) büyük ölçüde meslekten sufiler ve ilim ehli üzerinden gerçekleştiğini, geniş halk kitlelerindeki temsilinin biraz daha gölgede kaldığını veya meslek grupları üzerinden çikarsamalara dayalı tespitlerle yetinildiğini de belirtmek gerekir.

Peki, bahse konu dinsel farklılaşma kapsamında ele alınan tasavvufi/dini öğretiler ve bunların temsilcileri hangi yönleriyle farklılaşıyorlardı? Farklılığın bir tipolojisini oluşturmak mümkün mü? Eğer bir tipoloji oluşturulmak istenirse hangi kriterlere göre yapılmalı? Ahmet Yaşar Ocak Anadolu'da İslâm konusunun, özellikle de İslâmî farklılaşmanın en önde gelen uzmanlarından biridir. Konunun yukarıda belirtilen hemen her boyutuyla doğrudan ilgili olduğu gibi, yaklaşımlar ve kavramlar üzerindeki tartışmaların da tarafı konumundadır. Onun çalışmalarının belki de en tipik yanı birbirini tamamlayan mahiyette oluşudur. Her bir eserinde Anadolu'daki İslâmî farklılaşmanın bir boyutunu, eserlerinin tümü birlikte değerlendirildiğinde de tablonun bütününe görmek mümkün olabiliyor. Babailer adlı 'mesiyanik' bir isyan çerçevesinde Anadolu'da ilk İslâmî farklılaşmanın teşekkülünü incelerken (Ocak, 1996a), tasavvufi bir hareket olarak ele aldığı Kalenderilik kapsamında da İslâmî farklılaşmanın tasavvuf mesleğindeki temsilini incelemiştir (Ocak, 1999). Fakat dinsel farklılığın temsili için bunlar yeterli değildi, daha başka tasavvufi ve ilmî temsilleri de vardı. Osmanlı Toplumunda "Zındıklar ve Mülhidler" üzerine yaptığı çalışma bu boşluğu dolduran önemli bir işlev görmüştür (Ocak, 2014). Başta bu üç çalışma olmak üzere Ocak'ın araştırmaları İslâmî farklılaşmaya dair nasıl bir tablo sunuyor? Onun çalışmalarında heterodoks, marjinal sufi, zındık, mülhid olarak nitelenen İslâmî farklılaşmanın meslekten temsilcileri nasıl bir yansıma buluyor? Hangi özellikleriyle bu farklılığın konusu oluyorlar? Bu çalışma temelde bu sorular etrafında şekillenecek olup Ocak'ın konuya yaklaşımına dair bazı tespitler ve problemler üzerinde duracaktır.

Anadolu'da İslâmî farklılaşma konusuna dair çalışmaların Fuad Köprülü ile başladığını söylemek herhâlde yanlış olmaz. Anadolu'da İslâm veya İslamlaşma bağlamında konuyu ele alan Köprülü söz konusu farklılaşmayı daha çok İslâm öncesi Orta Asya Türk inanışlarıyla irtibatlı görerek kuvvetli bir devamlılık vurgusu

<sup>1</sup> Fuad Köprülü geleneği İslâmî farklılığı daha belirgin ve vurgulu bir şekilde ifade ederken, bunun tam zıddı bir grup araştırmacı idealize homojen bir din ön kabulüyle Anadolu'da İslâmî farklılaşmayı, en azından ilk dönem ve bazı ünlü sufiler için, tümenden reddeden veya önemsiz farklılık olarak gören yaklaşım sergilemektedir. (Mesela bkz. Kara, 1995, 272; Bayram, 1981, 21-22; 2003, 143-153; Coşan, Tarihsiz, xxxvi; Yılmaz, 1995, 161-174). Bir üçüncü ve daha mutedil bir yaklaşım ise, yine erken dönem için, farklılığı tanımlamada ve tavsifte keskin ayrımlar yerine daha yumuşak ve şeffaf sınırlar öneren yaklaşımdır (Kafadar, 1995, 76; Karamustafa, 1993, 197).

çerçevesinde incelemiştir (Köprülü, 1996, 48-49; a.mlf., 1991, 47, 97). Elbette bu yaklaşımında döneminin siyasi/ideolojik önceliklerinin tesirini göz ardı edemeyiz. Fakat öyle bile olsa onun konuyla ilgili çalışmaları akademik anlamda yol açıcı niteliktedir. Anadolu'da İslâm anlayışı üzerinde tesirli ya da temsil kabiliyeti olan ünlü simalar üzerinden işlediği konuyu daha sonra İslâmî farklılaşma problemi üzerine yoğunlaştırmış, biri şehirli yüksek İslâm diğeri daha çok kırsala hitap eden popüler İslâm olmak üzere iki farklı İslâm vurgusu çerçevesinde analiz etmiştir. Popüler veya Türkmen halk İslâm'ı ya da zaman zaman heterodoks İslâm olarak tabir ettiği bu farklılığı bir taraftan 13-14. yüzyıl Anadolu'sundaki Kalenderî, Haydarî gibi gayri Sünnî tasavvuf tarikatları ve kısmen de 'Müfrit Şia' ve Bâtıniye anlayışlarıyla ilintili görünürken, diğer taraftan güçlü bir İslâm öncesi Türk inanışları ve uygulamaları etkisi üzerinde durmuştur. Öyle ki bu kesimin Baba veya Abdal adlı din adamlarını adeta şamanların/kamların bir uzantısı gibi görmüştür. Bu kapsamda Ahmet Yesevî ve Yesevîliğe de mahiyetini tam netleştirememiş olsa da anahtar veya taşıyıcı bir rol yüklemiştir (Köprülü, 1996, 47-50; a.mlf., 1991, 95-99; Ay, 2020, 245-247).

Köprülü'nün çerçevesini bu şekilde çizdiği konu daha sonra da önemli araştırmacılarla buluştu. Bunlardan özellikle Abdülbaki Gölpınarlı ve Irène Mélikoff'u zikretmek gerekir. Gölpınarlı, Mevlana ile ilgili çalışmalarını hariç tutarsak, büyük ölçüde Köprülü'nün Anadolu'daki İslâmî farklılıkla irtibatlı bulduğu tasavvufî-dinî anlayışlar ve temsilcileri, bu kapsamda, Melâmîlik, Şîlîlik, Bektaşîlik ve Yunus Emre gibi mutasavvıflar üzerinde yoğunlaşmıştır (Gölpınarlı 1992a; 1992b; 1992c). Mélikoff ise daha çok Alevilik ve Bektaşîlik üzerinden doğrudan halk İslâm'ının kimliği, muhtevası ve uygulamasına yönelmiştir (Mélikoff, 1994; 1998; 2007). Gölpınarlı ve Mélikoff'tan sonra bu geleneğin en güçlü temsilcisi Ahmet Yaşar Ocak olmuştur. Ocak'ın çalışmaları aslında konunun hemen her boyutunu içerir niteliktedir. Anadolu'da İslâm'ın ilk teşekkülü sırasında etkili dinî-tasavvufî çevreler, İslâmî farklılaşma problemi, bunun kaynakları sorunu, dinî nitelikli sosyal hareketler ve din-siyaset ilişkisi onun çalışmalarında yer bulur. Her biri aslında birbiriyle bağlantılı olan bu konulardan sadece İslâmî farklılaşma konusu, özellikle de bu farklılığın meslekten temsilcileri burada konu edilecektir. Elbette Anadolu'da İslâmî farklılaşmanın izahı için onunla ilintili bazı tasavvufî akımların, tarikatların veya sufilerin ele alınması tek başına yeterli değildir. Zira bu anlamda ana akım İslâm'dan farklılaşan sufi anlayışlar veya dinî yorumlar geniş halk kitlelerinde mesleki temsilcilerinininkiyle birebir aynı yansıma bulmamış olabilir. Halk kitlelerinin İslâm anlayışlarının şekillenmesinde önceki inanışlar, yaşam alanı değişikliklerinin getirdiği kültürel etkileşimler, sosyal, ekonomik ve belki politik koşullar gibi başka dinamiklerin de etkili olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Ocak'ın çalışmalarında konunun bu boyutları da fazlasıyla yer tutmaktadır.

### **1. Ocak'ın İslâmî Farklılaşma Konusuna Yaklaşımı: Tespitler, Problemler, Kavramlar**

Ocak, Anadolu'da İslâmî farklılığı daha başlangıcından 17. yüzyılın sonuna kadar epey uzun bir dönem içerisinde ele alır. İlk sufi öğretiler ve çevreler üzerinden konuyu inceleyen Ocak, 14. yüzyıldan itibaren, özellikle de Osmanlı İmparatorluğu bağlamında ilmiye sınıfından temsilcileri de konuya dâhil eder. Bu yaklaşım Anadolu'daki veya Türkler arasındaki İslâmî farklılığın hem tasavvufî hem

de ilmî boyutunu birlikte görmek ve uzun dönem içerisindeki gelişimini takip etmek bakımından oldukça önemlidir. Ocak, bu farklılığın tasavvufi temsilcileri olarak Kalenderîleri, Bayramî Melâmîlerini, Hamzavîleri ve Gülşenîleri görür. Hemen belirtmek gerekir ki, Ocak Kalenderîlik'i bir tasavvufî akım olarak kabul ettiği için 13. yüzyıl Anadolu'sunda görmeye başladığımız Kalenderîler, Cavlakîler, Haydarîler, Vefaîler, hatta Yesevîleri bu kapsamda değerlendirir; sonraki yüzyıllarda Rum Abdalları olarak tabir edilen grubu ve Bektaşîleri de Kalenderîlik'in devamı olarak görür (Ocak, 1999, önsöz, s. ix-xi, 80-87; a.mlf., 2014; a.mlf., 2011, 128-132).

Kalenderîler ile Bayramî Melâmîleri, İslâmî farklılaşma bağlamında, özellikle de Hurûfilik'in etkisiyle ortak birtakım özellikler sergilese de Ocak onları farklı bağlamlarda veya kategorilerde inceleme konusu etmiştir. İlkini marjinal sufiler veya heterodoks şeyhler/dervişler olarak ele alırken, diğerini Osmanlı döneminin resmî din anlayışı ve ideolojisiyle ters düşen ve dönemin resmî otoritelerince zındık ve mühlid olarak tabir edilen ulemadan temsilcilerle birlikte değerlendirir. Her ne kadar zındıklar ve mühlidler kapsamında Kalenderîlere de atıf yapılmış olsa da onlar diğer gruptan farklı tutulmuştur. Bunu Ocak'ın çalışmalarında belirgin olan popüler İslâm ve yüksek İslâm ayrımının bir yansıması olarak, Melâmîleri (bu arada Hamzavîleri ve Gülşenîleri de dâhil) ortodoks öğretilerden farklılaşan yanlarına rağmen kitabî İslâm'la veya yüksek İslâm'la, Kalenderîleri ise daha çok popüler İslâm'la ilintili gördüğü şeklinde okuyabiliriz. Elbette pek çok doktrinsel benzerliğe rağmen Bayramî Melâmîlerinin sufilik yaşam biçiminin ve pratiklerinin Kalenderîlerden farklı oluşu, belki zındıklık ve mühlidlik suçlamasıyla dönemin siyasî otoritesinin takibine daha fazla maruz kalmış olmaları da böyle bir ayrımın sebebi olabilir. Kuşkusuz onlar Kalenderîlerden daha fazla görünür idiler. Onların yerleşikliği ve şehirliliği ulema ve devlet tarafından daha kolay fark edilmelerine ve böyle bir muhataplığı meydana getirmesine sebep teşkil etmiş olabilir. Tabi söz konusu grupların Osmanlı İmparatorluğu bağlamında ve onun kaynaklarına yansıyan terminolojiyle zındıklık ve mühlidlik kapsamında değerlendirilmesi, doğal olarak bu kapsamda nitelenen ulema ile birlikte ele alınmalarını kaçınılmaz kılmış da olabilir. Sebep her ne olursa olsun, söz konusu sufi grupları ve ulemadan kimseleri farklı bağlamlarda ele almakla birlikte Ocak, Anadolu'da veya Türkler arasında İslâm'ın ana akım yorumundan farklı yorumları hakkında bize epey malzeme sunmakta, İslâmî farklılaşmanın meslekten temsilcilerinin belirgin bir tablosunu ortaya koymaktadır.

Bu tablonun muhtevasına geçmeden önce Ocak'ın İslâmî farklılaşma problemine ve bu çerçevede tasavvufî-dinî öğretilere ve onların temsilcilerine yaklaşımında birkaç hususa özellikle dikkat çekmek gerekir. Onun çalışmalarında her şeyden önce güçlü bir köken, tarihsellik ve devamlılık vurgusu kendini gösterir. İslâmî farklılığın aktörleri olarak ele aldığı söz konusu grupları ve onların öğretilerini en uzak kökenden en yakın etken faktörlere kadar ortaya çıkış noktaları itibariyle tespit etmek büyük önem taşımaktadır. Bunu söz konusu grupları doğru tanımlamak ve yapısını iyi analiz edebilmek için gerekli görür. Bu şekilde tarihsel kökeni ve gelişimi tespit edilen öğreti veya gruplar yine uzun dönemli bir süreç içerisinde bütün gelişimleri ve değişimleri itibariyle izlenir, bu süreçte etken faktörler analiz edilir. Detayına aşağıda girilecek olan bu yaklaşıma paralel olarak Ocak söz konusu grupları, kişileri ve eylemlerini

dönemin siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel koşullarından da bağımsız görmez. Bütün bu koşulları hem onların öğretilerinin gelişimine etken faktörler bağlamında hem de toplumsal, kültürel etkileri bağlamında inceler. Mesela, Osmanlı döneminde zındıklık ve mühlidliğin aslında sadece resmî din anlayışına aykırı veya muhalif düşüncelerden kaynaklanmadığı, dönemin ilmiye bürokrasisinin kurulumu ve bunun yarattığı rekabet ortamı, tekke-devlet, tekke-toplum ilişkisinin konjonktürel durumu, yine siyasî otoritenin tavrı veya algısı gibi faktörlerin en az teolojik farklılıklar kadar belirleyici olduğu tespitinde bulunur (Ocak, 2014).

Anadolu'da İslâm'ın erken dönemlerinde başlayan dinsel farklılaşmanın Ocak'ın kabul ettiği bağlamda Kalenderilik'le ilişkisi, üzerinde durulması gereken bir başka meseledir. Elbette bu çalışma, Anadolu'da halk İslâm'ını veya İslâmî farklılaşmanın halktaki yansımaları konu edinmiyor. Sadece Ocak'ın bu konuda dinsel farklılaşmanın tasavvuf mesleğindeki temsilcilerinden Kalenderilere biçtiği role temas etmek istiyor. Ocak'ın çalışmalarında Popüler Kalenderilik, Halk İslâm'ı, heterodoks İslâm kavramları genellikle aynı anlamda kullanılır. Yukarıda zikredilen tarikatları bünyesinde barındıran Kalenderilik'in Babaî hareketiyle birlikte yeni bir potada harmanlandığı, daha sonra Rum Abdalları ve Bektaşîlik adlarıyla yoluna devam ettiği, bu süreçte Hurûfilik ve Safevîlik'ten pek çok etkiler aldığı tespitine yer verilir (Ocak 2011a, 76-90). Burada akla gelen soru şu: Bütün bu İslâmî farklılaşma sürecinde Kalenderilik'in temsil gücü ne ölçüdedir? Meslekten dervişlerin/şeyhlerin temsil ettiği İslâm anlayışı ve onların dinî pratikleri halkta ne ölçüde ve ne şekilde bir karşılık bulmuştur? Nihayetinde geniş halk kitlelerinde tezahür eden İslâmî farklılaşmada payları nedir? Başka faktörlerden bahsetmek mümkün müdür? Bu sorulara tek tek ve tatminkâr cevap bulmak elbette ki beklenmez ama Ocak söz konusu sufi çevrelerin muhatap oldukları halk kesimine, özellikle de konargöçer Türkmenlere onların anlayacağı bir dille hitap ettikleri, inanç müktesebatlarına da uygun oldukça basit bir İslâmî söylemle yaklaştıkları tespitinde bulunur. Hatta onların bir süre sonra eski şaman ve kamların yerini alan baba ve dedelere dönüştüğünü düşünür. Elbette bu tespit yeni soruları da akla getirmiyor değil: Şaman/Kam kimliğine bürünmüş veya yaklaşmış Kalenderî şeyhlerin Kalenderilik öğretisiyle bağı devam etmiş midir ya da onların vaaz ettikleri öğreti ne ölçüde Kalenderilikle uyumludur? Bir başka husus: Kalenderî sufilerin bahse konu halk kesimiyle onların inançlarını şekillendirecek düzeyde veya yoğunlukta bir temasları oluyor muydu? Yine, burada bahsedilen Türkmen şeyhlerinin şaman özelliklerine bürünmesi eğer gerçeklik payı taşıyorsa bunu birkaç kuşak sonraki şeyhlerle veya babalarla alakalı bir durum olarak düşünemez miyiz? Bir başka ifadeyle, meslekten sufilerin yanında yetişmiş, belki onlardan el almış halkın kendi din adamları zümresinin oluşum sürecinde bu değişimin gerçekleştiğini –tabi bir değişim söz konusuysa– düşünmek daha makul olmaz mı?

Bütün bu ihtimallerden hareket edersek Anadolu'da İslâmî farklılaşmanın temsilcisi olan halk İslâm'ının Kalenderilik'ten başka kaynaklarının da olması beklenir. Nitekim Ocak bu noktada İsmâîlîlik'e işaret eder. Hem ilk göçlerle birlikte hem de Kuzey Suriye'deki İsmâîlîlerle temas neticesinde bu öğretinin Anadolu'ya gelmiş olabileceği, ama özellikle de Safevîlerin bu yöndeki propagandalarıyla artmış olabileceği üzerinde durur. Safevîlerle birlikte Ali kültürüne dair başka unsurlar da

mezkûr kesimler arasında yaygınlaşmıştır (Ocak, 2011a, 339-353). Bu durumda Kalenderîlik Anadolu'nun erken dönem İslâmî farklılaşmasının tek kaynağı, dolayısıyla birebir ifadesi demek yerine etken faktörlerden biridir demek akla daha yatkın görünüyor. Ocak, bu kapsamda Vefâiyye tarikatına ayrı bir bahis açar, ama onu da Kalenderîlik ve heterodoks İslâm içerisinde değerlendirir (Ocak, 2006, 119-149).

Ocak'ın çalışma nesnesine yaklaşımında dikkat çeken bir başka husus da kullandığı kavramlar ve kategorileştirmeleridir. Köprülü geleneğinin devamı olan bu yaklaşımı bugün en çok da eleştirilen noktalardan biridir.<sup>2</sup> Ocak İslâmî farklılaşma için heterodoks kavramını kullanır. Pek çok kez kendisinin ifade ettiği gibi bu kavramı “kabul edilmiş resmî din anlayışına, yani ortodoksiye karşıt, aykırı olan din anlayışı” anlamında kullanmakta olup, Türklerin İslâm öncesi inanç ve gelenekleri ile yoğrulmuş mistik bir konargöçer halk Müslümanlığını ifade eden en uygun kavram olarak görür. Teolojik olarak bağdaştırmacı (senkretik), mehdici ve mistik bir inanışa karşılık olarak kullanılan bu terimin aslında bir takım siyasî ve sosyal boyutları da olduğunu, siyasal iktidarın desteğindeki inancın karşısında konumlanmayı ifade etmesi ve sosyal tabanını daha çok kırsal kesimin oluşturması sebebiyle onun sadece bir teoloji terimi değil aynı zamanda bir sosyal tarih terimi olduğunu ve uzun zamandan beri de kullanıldığını, alternatif olarak sunulan Bâtuni, Rafizi, gayri Sünnî ve Cemaat dışılık gibi kavramların heterodoks teriminin kapsayıcılığına sahip olamayacağını dile getirir (Ocak 2015, 62-67; a.mlf., 2011a, 382-387).

Ocak, bu farklılığın meslekten temsilcileri olarak gördüğü Kalenderîleri ise yüksek zümre Kalenderîlik'i ve popüler Kalenderîlik şeklinde iki kategoriye ayırır. Bu ayrım daha önce kitabî İslâm'a bağlılık ve onun entelektüel birikimine vâkıf olmak durumuna göre Köprülü tarafından yapılan yüksek İslâm-Popüler İslâm ayrımının izlerini taşır. Yüksek zümre Kalenderîlik'i Ocak'a göre “çoşkun bir vahdet-i vücûd telakkisine dayanan ince ve estetik bir tasavvuf felsefesi şeklinde” tezahür etmekteydi (Ocak, 1999, 70). Popüler Kalenderîler ise doğal olarak bu entelektüel birikimden ve derinlikten yoksun, vahdet-i vücûd anlayışını daha basit bir formda ve aşırı panteizme de kaçan bir yorumla benimsemiş, tasavvufî yaşam tarzıyla da daha avam bir görüntü sergileyen, mesela yarı çıplak, alabildiğine pejmürde kıyafetlerle ve acayip kılıkta dolaşan, esrar çeken, afyon kullanan, sürekli seyahat edip yaşamını dilenerek geçiren, orada burada yatıp kalkan, hatta ayaklanmalarda yer alan bir gruptu (Ocak, 1999, 58-70, 143-145, 148).

Şeriat ve örf dışı hatta karşıtlığı özellikleri de vurgulanan Kalenderî şeyh ve dervişlerin bu şekilde bir ayrıma tâbi tutulması mutlaka kendi içerisinde tutarlılığa sahiptir. Fakat Kalenderîleri İslâm'ı farklılaşmanın tasavvufî cenahtaki temsilcileri olarak düşüneceksek, bu temsilin pek de eşit düzeyde olduğunu söylemek zordur. Zira ana akım İslâm anlayışına mesafe bakımından ya da dinsel farklılığın temsili itibarıyla Kalenderîlerin kendi aralarında epey farklılık gösterecekleri göz önünde bulundurulmalıdır. Bu anlamda Ocak'ın sınıflamasına göre yüksek zümre Kalenderîlerini popüler Kalenderîlerle hatta popüler Kalenderîlik çerçevesinde değerlendirilen sufilere bile homojen bir heterodoksi bağlamında düşünmek sakıncalı olabilir. Örneklemek gerekirse, yüksek zümre Kalenderîlik'i bağlamında ele alınan

<sup>2</sup> Ortodoks-heterodoks, Yüksek İslâm-Popüler İslâm ve senkretizm kavramlarının kullanmasına yöneltilen eleştiriler için bkz. Kafadar, (1995, 76; Karamustafa, 1993, 197; 2010, 47-48; 2015, 47-49; Dressler, 2010, 259-260; Karakaya-Stump, 2015, 6-7).

Şems-i Tebrizî, Fahreddin Irakî, Evhâdeddin Kirmânî gibi sufilerin dinî inanç, tasavvufî doktrin ve dindarlık yaşam biçimi bakımından ana akım İslâm'la ilişkisi ile Türkmen baba/dede veya popüler Kalenderî şeyhlerin ilişkisi aynı olmamalı. Aynı şekilde, popüler Kalenderîlik kapsamında değerlendirilen, ama aynı zamanda tasavvuf düşüncesine vukûfiyetleriyle bilinen ve mistik bir idrak içinde oldukları izlenimi veren Yunus Emre, Âşık Paşa, Kaygusuz Abdal gibi sufileri de yukarıda evsafî çizilen popüler sufîlik profiline dâhil etmek yanılıcı olabilir.

## 2. İslâmî Farklılaşmanın Kriterleri

Tam da bu noktada İslâmî farklılığın kriterleri veya ölçütü nedir sorusunu sormak gerekiyor. Bu yazı bu sorunun sadece bir boyutuna Ocak'ın ilgili çalışmaları üzerinden yanıt bulmaya çalışmaktadır. İslâmî farklılığın meslekten temsilcileri olarak kabul edebileceğimiz tasavvuf ve ilim ehlinin hangi yönleriyle ana akım (Sünnî/Ortodoks) İslâm'dan farklılaştıkları üzerinde durulacaktır. Daha da açmak gerekirse, 13. yüzyıldan itibaren Anadolu'da görmeye başladığımız geniş anlamıyla Kalenderîlik'e mensup tarikatlar veya sufiler, farklı ekollerden olsa da Bayramî Melâmileri, Hamzavîler ve Gülşenîler, yine resmî-kurumsal din anlayışına mugayir görüşleriyle ortaya çıkan bazı Osmanlı âlimleri bu çerçevede incelenecektir. Ocak'ın bu kapsamda kaleme aldığı "*Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süflük: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*" ile *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)* başlıklı iki temel eseri ve ilgili diğer kitap ve makaleleri referans kaynağımız olacaktır. Söz konusu sufi ve ulema çevreleri iki farklı kitap ve farklı bağlamlarda ele alınmış olsalar da İslâmî farklılık anlamında ortak noktaları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Ocak'ın çalışmalarından yansıdığı kadarıyla temel ayrımlardan biri Tanrı anlayışı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Genel anlamda panteizm, İslâmî terminolojiyle ulûhiyet, hulûl, devir ve tenasüh kavramlarıyla ifadesini bulan Tanrı'nın bedenleştirilmesi veya insan biçiminde ifadesi şeklindeki yaklaşım bir şekilde söz konusu grupların inanç dünyasında yer tutmuştur. Tanrı'yı insanda ve âlemde mündemiç gören, dolayısıyla Tanrı ile âlemi aynılaştıran düşünceler tasavvufî tevhit inancında öteden beri mevcuttu. Elbette bu inancı sistemli bir hâle kavuşturan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de daha ortodoks bir yorumla ifade edilmişti. Vahdet-i vücûd olarak adlandırılan bu sistemde varlığın birliği vurgulanırken insana ve âleme varlık atfedilmezdi, tıpkı aynadaki yansıma gibi Tanrı'nın bir yansımaları/tezahürü olarak kabul edilirdi.<sup>3</sup> 13. yüzyıldan itibaren Anadolu tasavvuf düşüncesi üzerinde çok etkili olan bu anlayış farklı biçimlerde tezahür etmiştir. Ocak, vahdet-i vücûd anlayışının Kalenderîler arasında yaygınlığına işaret ederken, onun bazı Kalenderî sufilerde vahdet-i mevcûdu çağrıştıran, hulûl tenasüh ve devir anlayışlarını yansıtan biçime dönüştüğünü ifade eder. Mesela, pek çok tasavvufî eseriyle bilinen Kaygusuz Abdal'ın, vahdet-i vücûd anlayışının en açık ve coşkulu temsilcilerinden biri olduğunu belirtmekle birlikte zaman zaman hulûl ve devir inancını çağrıştıran ifadeleri olduğunu düşünür (Ocak, 1999, 149-155). Oysa bir başka Kalenderî sufi olan Otman Baba'da bu anlayış daha açık bir biçimde hulûl ve tenasühe dönüşmüştür. Onun kendisini Tanrı'nın

<sup>3</sup> Vahdet-i vücûd olarak bilinen ve İbnü'l-Arabî'nin tevhid inancı etrafında şekillendirdiği bu düşünce sistemi hakkında ve bunun Yeni Eflatunculukla ilişkisi, Anadolu sufiliği üzerindeki etkisi hakkında toplu ve özet bilgi için bkz. Resul Ay, *Anadolu'da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014, s. 53-67.

bedenleşmiş/insan suretine girmiş hali olarak gördüğü, müritlerinin de onu öyle kabul ettiği anlaşılıyor (Ocak, 1999, 153-154). Ocak, vahdet-i mevcûdu çağrıştıran bu anlayışın diğer Kalenderîler arasında da yaygın olabileceğini ihtimal dâhilinde görür (Ocak, 1999, 154). Kalenderîler arasında olmasa da onların devamı kabul edilen bazı Bektaşî çevrelerde panteizmin aldığı bir başka boyut da Hz. Ali'nin ilahlaştırılmasıdır. Yaratılan ilk nur/ilk varlık olarak kabul edilmesi hasebiyle Tanrı'nın ilk bedenleşmiş hali olarak kabul edilen Ali daha sonra başka bedenlerde hulûl etmiştir. Mesela Hacı Bektaş-ı Veli'nin Hz. Ali'nin yeniden bedenleşmiş hali olduğuna dair pek çok şiire rastlanması bu yönde yaygın bir inanca işarettir (Ocak, 2002, 185, 202-204; Mélikoff, 2005, 79-101).

Kalenderî geleneğin dışında olmakla birlikte yaşadıkları dönemde zındık ve mühlid olarak nitelenen bazı Osmanlı dönemi sufleri için de benzer durum söz konusudur. Ocak onları ayrı bir bağlamda kitap konusu etmiş olsa da İslâmî farklılıklarını yine büyük ölçüde panteizm üzerinden işler. Bu bağlamda kendilerini Şeyh Bedreddin yolunun takipçileri olarak addeden Bedreddinlüler veya Simâvenîler, yine Bayramî Melâmîleri, Hamzavîler ve Gülşenîler konu edilir. Şeyh Bedreddin her ne kadar zındıklık veya mühlidlik suçlamasıyla değil de ihtilal teşebbüsünden dolayı idam edilmiş olsa da bazı 16. yüzyıl Osmanlı kaynakları, özellikle de ona mal edilen *Vâridât* adlı eserinden hareketle onu zındık ve mühlid olarak nitelerler. Ayrıca yine bu yüzyıla kadar Rumeli'de Bedreddinlüler olarak ortaya çıkan grup, dönemin siyasî ve dinî otoritelerince bazı inanç ve hayat tarzları itibariyle İslâm'a mugayir bulunmuş, zındık ve mühlid olarak nitelenmişlerdir. Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'na yansıyan panteist söylemler yukarıda bazı suflerin mistisizm kapsamında değerlendirilebilecek sözlerinden epey farklılaşmakta, Yeni Eflatuncu felsefenin açık etkilerini yansıtmaktadır. Her ne kadar her şeyden münezze bir Tanrı anlayışını benimsemiş olsa da Allah'ın esasında âlemden farklı bir şey olmadığını, âlemin bizzat Tanrı olduğunu, bu yüzden ezeli ve ebedi olduğunu dile getirir. Yeni Eflatunculuğun sudur anlayışını yansıtan var oluşun Tanrı'dan bir akışla mertebeler/aşamalar halinde meydana gelmesi varlığa hem fiil ve tesir itibariyle yaratıcı, hem de o fiil ve tesirden etkilenen olarak da yaratılmış mevcudat özelliği katmaktadır (Ocak, 2014, 224). Bu şekilde âlemin ezeli ve ebediliğini kabul eden Bedreddin ahiret, kıyamet, cennet-cehennem, yeniden dirilme gibi İslâm amentüsünden sayılan temel inanışları da Sünnî İslâm'ın anladığı gibi anlamamakta, onlara farklı izahlar getirmektedir. Kıyameti sadece insanın ölümü olarak gören bu anlayışa göre ayrıca bir kıyamet ve kâinatın yok oluşu söz konusu değildir. Cennet ve cehennem bu dünyadadır, ruh bedenle kaim olduğu için ruh da bedenle birlikte yok olur, bir daha dirilmesi mümkün değildir (Ocak, 2014, 225). Bu geleneğin temsilcilerinden Halife Çelebi'ye dair Sofyalı Bâli Efendi'nin aktardıkları Bedreddinlü taifesinin de benzer inanışta olduklarını gösterir (Ocak, 2014, 228-231).

Ocak'ın çalışmalarında panteist özellikleriyle dikkat çeken Bayramî Melâmîleri ve Hamzavîler Tanrıyla âlemi aynılaştırır veya Tanrı'nın insanda zuhur ettiğine dair hulûlcü bir anlayışa sahiptirler. Fakat onların daha tipik yanını bu panteist veya hulûlcü yaklaşımdan beslenen kutup ve mehdilik anlayışı oluşturmaktaydı. Geleneğin en tanınmış temsilcilerinden olan İsmail Maşûkî ve İbrahim Efendi üzerinden bu anlayışı detaylandıran Ocak, Melâmîlerin kendi şeyhlerini zamanın kutbu ve bu kutupları da Allah'ın mazharı, yani Allah'ın zuhur ettiği beden olarak düşündüklerini ifade



eder. Tasavvuftaki velâyet teorisiyle veya insan-ı kâmil kavramıyla ilişkilendirilen kutup anlayışı 11. yüzyıldan beri tasavvuf terminolojisinde yerini almıştı. Sâhibu'l-vakt, sâhibu'z-zaman, bazen de gavs kelimesi ile ifade edilen bu anlayışa göre kutup kâinatın yönetiminden sorumlu bir veliler silsilesinin en tepe noktasındaki şahsiyettir. Ocak, bazı Bayramî Melâmîlerinin yazılı kaynaklarından hareketle onların kutba yükledikleri anlamı şöyle özetler:

“Kutup, gerçekte “Rûh-ı Muhammedî”dir; Allah’ın tecelligâhıdır ve bir ‘delikanlı’ suretinde görünür; Allah ona bütün sıfatlarıyla vasıtasız olarak tecelli ettiğinden, her zaman ve mekânda dilediği şekil ile görünür; gelmiş geçmiş bütün Melâmî kutuplarında görünen de aslında odur. Nübüvvet ve velâyeti şahsında temsil eder; yeryüzündeki bütün işleri hak ve adalet ile yönetmek üzere bizzat Allah tarafından halife ve hakem kılınmıştır. Kısacası kutup Allah’ın bu âlemi yönetmek üzere ilahî yetkilerle donattığı insan görünümündeki insanüstü, fevkalade bir varlık, adeta Allah’ın kendisidir” (Ocak, 2014, 305-316).<sup>4</sup>

Dünyadaki manevi düzenden sorumlu kutup anlayışına Bayramî Melâmîliği’nde mehdi anlayışı ilave olunca, kutup aynı zamanda dünyevî otoritenin de sahibi ve adaleti yeryüzüne hâkim kılacak bir şahsiyet kimliğine bürünüyor. Bir taraftan kendi kutuplarını Tanrı’nın bir mazharı, adeta âlemde yaşayan bir temsilcisi olarak gören, diğer taraftan onların hem dinî hem de dünyevî bir misyona sahip olduğuna inanan Bayramî Melâmîleri bu yüzden Osmanlı iktidarı tarafından bir tehdit olarak algılanmış, takibatlar ve yargılanmalara maruz kalmış, nihayetinde idam edilmek suretiyle pek çok kurban vermişlerdir. Ocak, hayatları idamla son bulan bu kutup-mehdilere örnek olarak Bünyamin-i Ayâşî (öl. 1520?), Pîr Aliyy-i Aksarayî (öl. 1528), Hüsâmeddîn-i Ankaravî (öl. 1557), Oğlan Şeyh İsmail-i Maşûkî (1538), Hamza Bâlî (1561) ve Sütçü Beşir Ağa (öl. 1662) gibi isimler üzerinde durur. Aynı suçlamalara muhatap olup idamdan kurtulan daha pek çok isimden de bahseder<sup>5</sup> (Ocak, 2014, 317-367). Aynı şekilde Gülşeniler’den başta İbrahim-i Gülşenî olmak üzere pek çok şahsın da panteizm içerikli suçlamalara muhatap oldukları, bilhassa Hurûfilik’in etkisiyle vahdet-i mevcûd anlayışını yansıtan görüşleri yüzünden takibata uğradıkları üzerinde durur (Ocak, 2014, 367-382).

Tevhid inancının bu aşırı yorumları yanında İslâmî farklılığın diğer bir yansıması olarak şeriat ve örf dışı tutum ve davranışları görürüz. Burada İslâmî farklılaşmaya konu edilen sufi ve âlimlerin şer’î ibadetleri terk ettiklerine dair dönemin kaynaklarında sıkça yer alırlar. Ocak, Kalenderîlerle ilgili çalışmalarında onların bazı istisnalar dışında genellikle şer’î ibadetlere ilgisiz olduklarını, bunun yerine semah ve raksın onların en temel ayinleri olduğunu ifade eder. Özellikle ateş semahı sıkça başvurdukları bir ayin türü idi. Bu semahlarda vecde gelebilmek için haşhaş çiğnemek ve esrar çekmekten çekinmezlerdi (Ocak, 1999, 172-177). Mistik formlara büründürülmüş olsa da şeriata mugayir bu tutumları Ocak’a göre zamanla onların yaşam tarzı veya alışkanlıklarının bir parçası haline gelmiştir. Oysa kimi

<sup>4</sup> Ocak’ın kısa bir süre önce çıkan yeni çalışması *kutub* anlayışı üzerine tüm fikirlerinin detayını sunar. Bkz. Ocak, 2021.

<sup>5</sup> Burada adları geçenlerin ölüm tarihleri Ocak’ın kendi eserinden alınmıştır. Bahse konu isimlere dair Diyanet İslâm ansiklopedisindeki maddelerde ölüm tarihleri ile ilgili farklı tarihler de önerilmektedir. Buna göre: Bünyamin Ayâşî’nin 1510, 1512 veya 1520’de, Pîr Ali Aksarayî’nin 1539’da, Oğlan Şeyh İsmail-i Maşûkî’nin 1529’da, Hamza Bâlî’nin ise 1572-73’te ölmüş olmaları daha muhtemel görülüyor. (bkz. Şahin, 1992, 491; Şahin, 2007, 273-274; Anonim, 2001, 112-114; Azamat, 1997, 503-505)

mutasavvıflarda şeriatı kayıtsızlığın arkasında güçlü bir tasavvufî öğretinin yattığını görürüz. Mesela Yunus Emre’de ifadesini bulan şer’î ibadetlere ilgisizliğin aslında ilahi aşkı seyr-i sülûkun bir yöntemi olarak benimsemesiyle doğrudan alakalı olduğu görülür. Bu anlayışa göre aşk, sâliki Tanrı’ya ulaştırın en kestirme yol kabul edilir; aşkın yakıcılığına işaret edilerek maşuktan gayri her şeyi yaktığı ve arada âşık-mâşuk ikileminin, bir başka ifadeyle kul-Tanrı ayırımının kalktığı ve bir olduğu ifade edilir. Yunus Emre’nin her daim salat dediği sürekli gark hali/birlik hali hasil olduğundan namaz gibi şer’î bir ibadetin gereği de kalmamıştır (Tatçı, 1997, 60-61; Ay, 2014, 127-128). Elbette bütün Kalenderî sufilerin bu idrak veya ruhî tecrübe neticesinde şer’î ibadetleri terk ettikleri söylenemez; bu tecrübenin veya öğretinin öğrenilmiş bir gerçeklik veya teorik bir ön kabulle bir alışkanlığa veya yaşam tarzına dönüştüğünü söylemek herhâlde daha doğru olur.

Dinî kurallara olduğu kadar ahlaki değerlere ve toplum değerlerine lakaytlık da onların diğer marjinal taraflarını oluşturmaktadır. Ocak, bu tavrı Kalenderîlik’te mistik bir felsefe olarak tezahür eden melâmet, fakr ve tecerrüd prensiplerinin asıl anlamlarını yitirmiş ve tahrif olmuş biçimi olarak görür. Bu bakımdan “İyilik ve faziletleri gizleyip halka yalnızca kötü işleri ve kusurları gösterme eğilimi” olan melâmet prensibi özellikle popüler Kalenderîlerde günahları mubah sayan ve örf karşıtı bir tavra dönüşmüştür. Şer’î ibadetleri terk etmek, şarap içmek, haşhaş ve esrar kullanmak gibi birtakım eylemler yanında örf dışı kılık kıyafetleri ve topluma hiçbir şekilde katkıda bulunmayan yaşam tarzları bu tavrın yansımaları olarak görülür (Ocak, 1999, 143-148, 156-176). Konunun bir başka uzmanı olan Ahmet Karamustafa Kalenderîlerdeki bu tavrın daha bilinçli bir tercih olduğunu kabul eder. Geleneksel sufilikte muhtelif biçimlerde yer tutan topluma mesafeli züht anlayışının daha radikal bir boyutla toplum karşıtlığına dönüşmesi aslında onların tasavvufî sülûk anlayışlarının bir sonucuuydu. Buna göre Kalenderîler toplumu fiili terk yerine toplum içerisinde kalarak, ama onun örfüne, adetlerine muhalefet etmek suretiyle toplumun kınanmasına muhatap olmayı esas alan bir terk anlayışı benimsemişlerdi (Karamustafa, 1994, 13).

İslâmî farklılığın diğer temsilcilerinden Bedreddinlüler, Bayramî Melâmîleri ve Hamzavîler Kalenderîler kadar açık olmasa da yaşadıkları dönemin uleması ve diğer bir kısım tarikat mensupları tarafından şeriat dışı olmakla itham edilmişlerdir. Ocak, Bayramî Melâmîlerine doktrinlerinin yanı sıra “şeriatı aykırı sözleri, yaşantıları, bazı tavır ve hareketleri hatta şer’î emir ve yasaklara karşı lakayt tutumları sebebiyle” hiç de iyi gözle bakılmadığı, haklarında bu meyanda dedikodular çıktığı tespitinde bulunur (Ocak 2014, 314). Tabii onların şeriat dışı uygulamalarının tanıklığı olarak müracaat edilen kaynakların Osmanlı resmî belgeleri veya din otoritelerince kaleme alınmış kayıtlar olduğunu da her defasında hatırlatan Ocak, böyle bir kayda göre İsmail-i Maşuki’nin raks ve deveranı helal saydığına ve ibadet yerine geçtiğini savunduğuna dair bir iddiaya yer verir (Ocak, 2014, 336). Dönemin kaynakları ihtilafli bilgiler verse de Bosnalı Hamza Bali ve onun takipçilerini zındıklık ve mülhidlik suçlamasıyla idama götüren iddialar arasında şeriat yasaklarını ihlal suçu öne çıkar (Ocak 2014, 346). Şeyh Bedreddin’in kendisi her ne kadar bu şekilde suçlanmamış olsa da ona bağlı bir grup olarak sonraki tarihlerde ortaya çıkan Bedreddinlüler veya Simavenîler benzer suçlamalara muhatap olmuşlardır. İtikatlarına dair yukarıda bahsedilenlerin

yanında İslâm'la bağdaştırılmayan birtakım eylemlerinden bahsedilir. Sofyalı Bâli Efendi (ö. 1553) tarafından hazırlanan bir layihaya dayandırılan iddialara göre Şeyh Bedreddin'in torunlarından biri olarak kabul edilen Halife Çelebi ve müritlerine şeriat dışı bazı eylemler isnat edilir. Halife Çelebi ve müritlerinin kadın, erkek, ihtiyar, genç, oğlan, kız bir araya toplanıp sohbet ettikleri, şarap içtikleri, öteki dünyaya dair bazı inanışları farklı anladıkları, ahiret inancını bir darb-ı mesel kabul ettikleri, yine başka bir kayıтта onların "...namaz kılıp oruç tutanları öldürdükleri" gibi ithamlara yer verilir (Ocak 2014, 230-231).

Osmanlı merkezi yönetimince yargılanıp idam edilen ulemadan kişiler için de benzer ithamlar söz konusudur. Gerçi bu kişilerin yargılanmasına veya idamlarına gerekçe teşkil eden hususlar arasında yukarıda bahsedildiği gibi onların düşünce ve itikatlarının daha belirleyici olduğu açıktır. Ama cılız da olsa şeriata karşı eylemlerinden de bahsedilir. Mesela Molla Lütü için onun namazın faydasızlığından söz ettiği (Ocak 2014, 246), peygamberlik kurumuna ve Kur'an'ın ilahi kitap olduğuna karşı çıktığı (Ocak 2014, 255), şeriata saldırdığı (Ocak 2014, 256) gibi farklı kaynaklarda bazı iddialar geçer. Molla Kâbız (öl. 1527), Hakîm İshâk gibi bazı âlimler ise Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den daha üstün olduğunu iddia etmek gibi çok farklı bir görüşten dolayı suçlanmışlardır. Molla Kâbız'ın Kur'an ayetlerini genel kabulün aksine farklı yorumlaması (Ocak 2014, 274), onun zındık ve mülhid olarak suçlanmasının bir başka gerekçesini teşkil eder (Ocak 2014, 268-285). Ocak söz konusu kişilerin bu görüşlerinin Hıristiyanlıktan ziyade İslâm içerisinde özellikle de Hurûfilik'ten kaynaklandığı üzerinde durur (Ocak 2014, 270).

### 3. İslâmî Farklılaşmanın Köken Sorunu

İslâmî farklılaşmanın meslekten temsilcilerinde gördüğümüz bu temel özelliklerin nereden kaynaklandığı, kökeninin nereye dayandığı Ocak'ın çalışmalarında epeyce yer tutan bir başka konudur. Burada şunu hemen belirtmek gerekir ki, dört-beş yüz yıl gibi uzun bir dönemde konjonktürel gelişmelerin ve yeni taşıyıcı aktörlerin kaynaklığı elbette mümkündür. Ocak bu bağlamda Hurûfilik'e, İsmâililik'e, Safevilik'e ve yerli kültürlerle etkileşime sık sık temas eder. Ama onun esas dikkat çeken yanı dip köken vurgusudur. Kalenderilik söz konusu olduğunda Hint-İran mistisizmi, panteizm söz konusu olduğunda Yunan felsefesi, özellikle de Yeni Eflatunculuk öne çıkar. Kalenderilik'in kökenleri bahsinde kelimenin etimolojik kökeninden, Kalenderilerin yaşam tarzına ve öğretilerine kadar pek çok hususun Hint ve İran mistisizmiyle, bir başka ifadeyle Budist, Zerdüştî ve Maniheizt kültürlerle ilişkisine dikkat çeker. Farsça karşılığı da olan Kalender kelimesinin özellikle Sanskritçe 'kanun, nizam dışı, düzeni bozan' anlamında *kalandara* kelimesinden kaynaklandığını düşünen Ocak, Kalenderilerin tipik özelliklerinden fakr (asgari ihtiyaç dışında dünyaya ait hiç bir şeye sahip olmamak) ve tecerrüd (hiç evlenmemek) prensiplerinin, yine gruplar halinde seyahat etmek, geçimini dilenerek sağlamak, bütün tüylerini (saç, sakal, bıyık, kaş) kazıtmak ve acayip kılıklerle dolaşmak gibi uygulamalarının ve toplum karşısı tavırlarının başta Budist rahipleri olmak üzere, Brahmanizm döneminde Sramana denilen gezgin rahiplerde ve muhtemelen Budizm'in tesiriyle gezgin, dilenci ve Sâsânî toplum kurallarını dikkate almayan protest Mani rahiplerinde karşılığı olduğunu düşünmektedir (Ocak, 1999, 5-11). Bu arada Kalenderiler arasında yaygın olan semah ve raksın eski Orta Asya Türk ve Moğol şamanlarının rakslarına

benzerliğine dikkat çekerek şamanik bir etkiden de bahseder. Yine vecde girebilmek için yaygın bir uygulama olan esrar çekmenin her ne kadar Hint mistik çevrelerinden kaynaklandığı tezi yaygınsa da esasında İran kökenli bir alışkanlık olduğunu ilgili literatüre atıfta bulunarak savunmuştur (Ocak, 1999, 172-173). Ocak bu etkilenmenin hem söz konusu Budist ve Manici rahiplerin İslâm topraklarındaki faaliyetleriyle hem de Hindistan topraklarına giden Müslüman sufilerin Budist rahipleri gözlemlenmeleri yoluyla mümkün olabileceğini düşünür (Ocak, 1999, 7).

Hint-İran mistisizminin doğrudan etkisinin yanında Melâmetîlik de önemli bir aktarıcı unsur olarak görülür. Melâmetîlik'in özellikle Hint ve İran mistik kültürünün etkilerini muhafaza eden Horasan ve Maverâünnehir'de ortaya çıkması, yine yukarıda ifade edilen fakr ve tecerrüd prensiplerinin ve bu prensipler çerçevesinde şekillenen mistik hayat ve uygulamaların Melâmetîlik'in de temel karakterini teşkil etmesi açık bir Hint-İran tesiri olarak değerlendirilir. 9. yüzyılda vücut bulan bu hareket her bakımdan Kalenderîlik'e kaynaklık teşkil etmektedir. Mistik tecrübeleri veya sırları aşikâr etmemek, halkın teveccühüne sebep olacak halleri ifşa etmek yerine kusur ve kabahatleri göstermek suretiyle halkın kınamasını tercih etmek gibi temel prensipleri olan Melâmetîlik doğal değişim süreci içerisinde kendi içinden Kalenderîlik'i doğurmuştur. Kalenderîlik bir bakıma bazı Melamî prensiplerin daha radikal bir biçimde yorumlanması ve uygulanması şeklinde belirmiştir (Ocak, 1999, 11-14). Melâmetîlik'te kınanmayı teveccühüne tercih etmek prensibi Kalenderîlerde aşırı bir boyuta taşınarak (muhtemelen sırf kınanmayı sağlamak için) toplum ve örf karşıtlığına dönüşmüştür. Yine iyi halleri gizlemek prensibi onları tamamen terke dönüşmüştür. Her ne kadar nafil ibadetleri terk ettikleri söylene de birçoğunda farz ibadetler de terk edilmiştir. Ocak bu hareketin marjinal uygulamalarını, yani ibadetleri terk eden, dinî içtimaî ve ahlaki nizam ve kaideleri tanımayan kesimini daha çok Kalenderîlik'in henüz "yüksek felsefi derinliğini özümsememiş" kitlesine mal eder (Ocak, 1999, 14-15). Bu durumda Kalenderîlerin şeriat dışı ve örf karşıtı uygulamalarının Kalenderî öğretinin doğasından değil de onun tahrifinden meydana geldiği gibi bir sonuç ortaya çıkar ki bu da bazı sorulara yeniden cevap bulma ihtiyacını doğurur. Yukarıda Yunus Emre örneğinde ifade edildiği gibi, aşkı sâlikî Allah'a ulaştırmanın en kestirme yol olarak gören ve Kalenderîlik'e de kaynaklık teşkil eden tasavvufî meşrebin doğasında sadece nafil değil şer'î ibadetlere de mesafeli bir duruşun olması, aynı şekilde bazı âşik meşrep sufilerin sâlikle Tanrı arasındaki ilişkiyi daha metafizik içerikle algılaması, yani âşığın maşukuyla artık bir olduğu gibi bir ruhi tecrübeyle hareket etmesi onların şeriat dışı uygulamalarının bilinçli bir tercih olduğu izlenimini veriyor. Burada Ocak'ın Câmî (öl. 1492) ve Şehâbeddin-i Sühreverdî'ye (öl. 1234) dayandırarak yaptığı tespit muhtemelen söz konusu ruhi tecrübeyi yaşamadan, sufilerin tabiriyle ayne'l-yakîn bilgi yerine sadece öğrenilmiş bir öğreti olarak uygulayan sufilerle alakalı bir durum olmalıdır.

Anadolu'da Kalenderîlik'le ilişkilendirilen bazı sufilerin bir takım şaman/kam özellikleriyle tavsif edilmesinin Kalenderîlik'in yukarıda bahsedilen kökenleriyle bir alakasının olup olmaması da önemli bir husustur. Hem Köprülü'de hem de Ocak'ta özellikle konargöçer Türkmen çevrelerde faaliyet gösteren ve Türkmen babaları veya dedeleri olarak adlandırılan şeyhlerin Kalenderî tarikatlarıyla veya akımıyla ilişkilendirilmesi, akla ister istemez bu hareketin kökeninde Şamanist veya İslâm öncesi Türk inanışlarının bir etkisi var mı sorusunu getirmektedir. Ocak, yukarıda

bahsedilen semah ve raks dışında Kalenderlik'in kökenleri arasında böyle bir etkiden bahsetmez, Kalenderî şeyhlerin öncüleri ile ilgili tasvirlerde de görülebildiği kadarıyla böyle bir irtibatlandırma yapmaz. O daha çok Şamanizm, Budizm ve Maniheizm gibi kadim inanışların öteden beri etkili olduğu Orta Asya'da veya Türklerin yaşadığı sahalarda Kalenderlik'in kolayca karşılık bulduğundan bahseder. Öyle ki, Türkler arasında faaliyet gösteren Melâmî-Kalenderî kökenli sufiler bir süre sonra bölgenin eski din adamı tipolojisine uygun bir formata, Ocak'ın ifadesiyle, Bab, Baba, Ata unvanlarıyla anılan Kalenderî Türk şeyhleri "tıpkı eski şamanlar gibi ilahiler okuyan veya eski Budist rahipler gibi menkıbeler anlatan şahsiyetler"e dönüşür. Bu ilişkiyi veya dönüşümü nasıl anlamamız gerekiyor? Kalenderlik'in Şamanlıkla veya Türklerin eski kavmî inanışlarıyla bir ilişkisi şeklinde mi yoksa Kalenderlik'in yerel inanç formlarına göre yeni bir şekil alması olarak mı? Anlaşıldığı kadarıyla Ocak her iki durumu da mümkün görüyor. Kalenderlik'in büyük ölçüde İranî ve Hint mistisizminden etkiler taşıması ve aynı etkilerin eski Türk inanışları arasında da yer tutması üzerinden bir ilişkilendirmeye gittiği gibi, konar-göçer Türkmenleri hitap kitlesi olarak seçen şeyh ve dervişlerin onlar nezdinde daha etkili olmak, kendilerini kabul ettirmek ve etkili bir iletişim kanalı kurabilmek gibi maksatlarla onların din adamı profiline uygun bir kimliğe büründükleri görüşünü de yansıtır (Ocak, 1999, 22-23).

Aslında Ocak'ın çalışmalarında hem eski kavmî inanışların hem de Kalenderlik'in etkisini taşıyan Türkmen baba ve dedelerin Anadolu'daki İslâmî farklılaşmanın sufi temsilcileri arasında ayrıksı bir yer teşkil ettiklerini söylemek mümkündür. Bu bakımdan onların dinî/tasavvufî kimlikleri üzerine ayrı bir bahis açmak gerekir. Ocak, Köprülü'nün de görüşlerini çağrıştıran, onların İslâmî bir cila altında eski kavmî inanışlarını muhtevi bir dinî tasavvufî öğreti yaydıklarını ifade eder. Peki, bu öğretiy kendilerinin de sahip olduğu ya da benimsediği bir öğretiy mi yoksa hitap ettikleri kitlenin henüz İslâm'ı yeterince özümsemedikleri için onların anlayışına uygun hâle getirdikleri bir öğretiy mi? Eğer yanlış anlaşılmadıysa Ocak'ın her ikisini de kastettiği anlaşılıyor. Mesela Ahmed Yesevî'den bahsederken onun iyi eğitilmiş ve tasavvufî inceliklere vakıf bir sufi olduğu halde hitap ettiği halkın anlayışına uygun daha sade ve basit bir İslâm anlayışı vaaz ettiğini ifade eder (Ocak, 1996b, 32). Oysa Baba İlyas veya diğer bazı Anadolu Türkmen şeyhlerinden söz ederken onların şamanik özelliklerine ve İslâm'ı sathi düzeyde benimsemiş olduklarına atıfta bulunur. Aslında burada Kalenderlik'in tipolojisindeki bir farklılaşmadan bahsetmek gerekiyor; bir tarafta tipik mistik anlayış ve uygulamalarıyla Kalenderlik'i temsil eden bir kesim, diğer tarafta onun yerleşmiş ya da Türklerin eski kavmî inanışlarına uygun bir formata dönüşmüş türevi. Bu farklılaşmanın doğal bir dönüşüm çerçevesinde geliştiğini düşünmek herhâlde yanlış olmaz. Türkmenler arasında faaliyet gösteren şeyhlerin kendilerinde olmasa bile hitap ettikleri sosyal kesimden edindikleri halifeler arasında baş gösteren ve devam eden bir dönüşüm olarak görülebilir. Bu dönüşümün sonraki kuşak şeyhlerde daha da fazla olması beklenebilir. Zira ilerleyen süreçte söz konusu toplum çevrelerinin kendi din adamları zümresini türetmiş olması kuvvetle muhtemeldir. İlk kuşak şeyhlerin müritleri veya halifeleri olan bu din adamlarının ortaya çıkmasında yerel toplulukların kültürel birikimlerinin, inanç dünyalarının ve geleneksel kutsal adam tipolojisinin kendini dayatması hiç de sürpriz bir gelişme olmaz. Fakat konargöçer toplulukların bu kadar güçlü bir dönüştürücü etkisi varsa

ve yeni kutsal adamlarını geleneksel kalıplara uygun hâle getiriyorsa, o zaman onlar üzerinde başlangıçta etkili olan sufi çevrelerin ve öğretilerin bir önemi olmamalı. Yani onların din anlayışlarının ve uygulamalarının illa da Kalenderîlik'ten kaynaklanması gerekmiyor. Şeriat temelli dinî öğretilerle de muhatap olmuş olsalar onların güçlü dönüştürücü doğası yine aynı sonucu verecektir muhtemelen.

#### 4. İslâmî Farklılaşmanın İslâmî Dönem Kökenleri

Buraya kadar görülebileceği gibi, Ocak İslâmî farklılaşmanın ideolojik veya doktrinsel kökenlerini olabildiğince en uzak geçmişle irtibatlandırarak, bilhassa İslâm öncesi temeller üzerinde durarak açıklamaya çalışır. Fakat İslâm dışı faktörlerin İslâmîleşme sürecini ve ortaya çıkan ilk İslâmî formu da ihmal etmez. Daha da önemlisi yüzyıllar boyunca devam eden mistik hareketin evrilmesi ve yeni şekiller almasını özellikle vurgular. İslâmî farklılaşmanın Osmanlı dönemi temsilcileri olarak ele aldığı tasavvufî ve ilmi çevrelerin düşünce/inanç yapılarını incelerken de bu yaklaşımı fazlasıyla hissettirir. İslâmî farklılaşmanın ana unsurları olarak beliren panteizm (vahdet-i mevcûd), ulûhiyyet, kutupluk ve mehdilik gibi anlayışların hem İslâm öncesi hem de İslâmî dönemdeki kökenlerini birlikte ele alır. Mesela, Osmanlı dönemi zendeka ve ilhad hareketlerinin Emevi ve Abbasi dönemlerindeki benzer hareketlerle olan paralelliklerine işaret ederek, onların Zerdüştî ve Maniheist düşüncenin İslâmî kalıplarla ifade edilmesinden ibaret olduğunu vurgular. Daha yakın bir etken olarak da 10. yüzyılda İbnü'r-Râvendî (öl. 913-14?) ile temsil edilen “materyalist felsefî düşünce temelinde İslâm'ın ana inançlarını redde yönelik bir hareket olarak ortaya çıkan klasik ilhad geleneği” üzerinde durur. Ocak, bu geleneğin Osmanlı dönemindeki temsilcilerini daha basit ve İbnü'r-Râvendî'deki felsefî derinlikten yoksun olarak niteler. Yine de onların zendeka ve ilhad eğilimlerini İslâm dünyasında öteden beri bilinen felsefî bir geleneğin ürünü olarak görme eğilimindedir. Başta Süleymaniye Kütüphanesi olmak üzere İstanbul'daki bazı kütüphanelerde Abbasi döneminin ünlü zındık ve mühlidlerine ait kitapların bulunmasını Osmanlı uleması ile onlar arasındaki fikrî bağlantının bir delili olarak düşünür. Osmanlı ulemasının bu eserlerle İslâm dünyasının değişik bölgelerindeki ilim tahsilleri sırasında da karşılaşmış olabileceklerini ifade eder (Ocak, 2014, 237-238).

Ocak, Şeyh Bedreddin, Bayramî Melâmîleri ve Hamzavîler üzerinden ele aldığı tasavvufî zendekayı ise yine 9-10. yüzyıllarda İslâm dünyasında özellikle mevâlî tabakası arasında egemen sınıfın toplumsal düzenine karşı “mistik bir protesto hareketi” olarak ortaya çıkan tasavvufî düşünceyle irtibatlı görür. Söz konusu hareketin Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 875?), Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 910) ve Hallâc-ı Mansûr (öl. 922) gibi öncülerinin birkaç kuşak öncesinden ihtidâ etmiş gayri Arap, özellikle de Fars kökenli olmalarına atıfta bulunarak, onların temsil ettiği tasavvuf düşüncesinin Hint-İran ve Helenistik kültürün derin izlerini taşıdığına işaret eder. Bâyezîd-i Bistâmî'nin fenâfillâh nazariyesinin Budizm'deki Nirvana ile ilgisi, meşhur işrâkî filozofu Şihabeddin Sühreverdi-i Maktûl'un (öl. 1196) işrâk nazariyesinin eski Zerdüştîlik ve Maniheizm'deki ışık (nur) kavramıyla ilişkisi üzerindeki tartışmalara dikkat çeker. Tıpkı Osmanlı dönemindeki muadilleri gibi onların da birçoğu dönemin uleması tarafından zındık olarak suçlanmış ve siyâsî otoritenin gadrine uğramıştır (Ocak, 2014, 51-58).

Osmanlı dönemindeki zendeka hareketlerinin bu şekilde epey uzak geçmişe uzanan bağlantısı yanında daha doğrudan aktarıcıları üzerinde de durur. Ocak bu noktada özellikle Hurûfilik'e büyük rol biçer. Tasavvufî zendeka kapsamında incelenen grupların yukarıda belirtilen vahdet-i mevcûtu, ulûhiyyet, kutupluk ve mehdîlik anlayışlarının Hurûfilik'te de önemli bir yer tutması ve Hurûfilik'in Anadolu tasavvuf düşüncesi üzerindeki etkisi göz önünde bulundurularak böyle bir sonuca varılır (Ocak, 2014, 152-158, 305-316). Elbette sadece Hurûfilik üzerinden değil, farklı biçimde yorumlanmış olsa da Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin ve Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ı ve diğer yansımalar göz önünde bulundurulduğunda Yeni Eflâtunculuk'un da doğrudan tesirinden bahsedilir (Ocak, 2014, 306-309).

Elbette dinî veya tasavvufî öğretiler aynı zamanda kendi dönemlerinin de ürünüdürler. Uzak geçmişe dayanan kökenleri bulunsa da onları doğuran ve yaygınlaştıran daha güncel koşullardan da söz etmek gerekir. Ocak marjinal sufilik, zendeka ve ilhâd kapsamında ele aldığı öğreti ve temsilcileri sosyal taban, kültürel, ekonomik ve siyasî koşullar bağlamıyla da inceler. Kalenderîlerin çeşitli halk kesimleriyle ilişkisi, bilhassa kırsal kesimde nasıl bir karşılık buldukları, Babaîler İsyanı örneğinde onların siyasal otorite karşısında mağdur halklar namına nasıl bir kurtarıcı rolüne girdikleri detaylı bir şekilde incelenir (Ocak, 1999, 3-4, 126-132; a.mlf., 1996a, 67-69, 108-114). Ocak Bayramî Melâmîliği'nin gelişimini de bir takım siyasî gelişmelerle ilintili görür. Yıldırım Bayezid'in ölümünden sonra yaşanan otorite boşluğu, Fatih Sultan Mehmet'in sıkı merkezîyetçi politikasıyla uygulamaya soktuğu toprak reformunun yarattığı sıkıntı, Cem Sultan ile II. Bayezid arasındaki mücadelenin yarattığı güvensizlik, Safevîlerin yarattığı tedirginlik ve Kanuni döneminin değişim krizlerine atıfta bulunarak, Bayramî Melâmîliği'nin bu toplumsal ve siyasal bunalımlardan en fazla zarar gören çiftçi ve esnaf zümrelerine dayalı olarak geliştiği tespitinde bulunur (Ocak, 2014, 253-254). Bayramî Melâmîlerinin Rumeli'deki uzantısı Hamzavîler ise daha farklı dinamiklerle ve koşullarla gelişme göstermişti. Ocak'a göre Bosna ve Hersek merkezli bu coğrafyada Bogomillik bakiyesi inanışların mevcudiyeti mesiyaniğin ortak paydasının da etkisiyle bu yükselişte önemli bir faktördü (Ocak, 2014, 292-294). Sosyal taban faktörü ve siyasî koşulların belirleyiciliğiyle dikkat çeken Şeyh Bedreddin olayında da benzer bir yaklaşım karşımıza çıkar. Ocak, Bedreddin ve onunla ilintili sayılan Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal hareketlerinde Müslümanlık, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin heterodoks inanç gruplarını içeren dinî-sosyal bir tabanın rolüne, bu tabanın Bogomilizm ve Katharizmle ilişkisine ve onları ortak bir idealde birleştiren düalist ve mesiyaniğin karakterine dikkat çeker (Ocak, 2014, 181-183). Söz konusu hareketlerin ideolojisine, propaganda diline ve hedeflerine dair detaylı analizlere yer veren Ocak, bu olayları Fetret devrinin yarattığı buhranlardan bağımsız görmez; özellikle Şeyh Bedreddin olayında I. Mehmet tarafından tumarları ve imtiyazları ellerinden alınan sipahiler ve sınır gazilerinin, yine Osmanlı fetihleri sırasında topraklarını kaybeden Hıristiyan feodallerin rolü üzerinde önemle durur. Farklı olarak Börklüce ve Torlak Kemal hareketinde fetret devrinin rahatsızlıklarından fazlaca etkilenen ve Osmanlı iktidarının gittikçe güçlenen Sünnî ve devletçi tavrına tepkili göçebe Türkmen ve köylülerden bahseder (Ocak, 2014, 173-174).

## Sonuç

Toparlamamız gerekirse, Ocak'ın çalışmalarında marjinal sufilik, heterodoks inanışlar, zındıklık, mühlidlik kavramları çerçevesinde inceleme konusu edilen Kalenderîler, Bayramî Melâmîleri, Hamzavîler, Gülşenîler ve ehl-i sünnet inanışından farklılaşan inanç ve düşünceleriyle bazı Osmanlı âlimleri Anadolu'da İslâmî farklılaşmanın önemli mesleki temsilcileri olarak karşımıza çıkarlar. Farklı bağlamlarda ve farklı özellikleriyle ele alınan söz konusu temsilciler, farklı biçimlerde ve düzeylerde de olsa vahdet-i mevcûd, hulûl veya ulûhiyet kavramlarıyla ifade edilen bir çeşit panteist inanışlarıyla, yine bir kısmında daha belirgin olmakla birlikte kutup ve mehdici inanışlara, şeriat ve örf dışı tutum ve davranışlara sahip yönleriyle dikkat çekerler. İslâmî farklılaşmanın ayırt edici yanları olarak beliren bu özelliklerin hem İslâm öncesine hem de İslâmî döneme uzanan derin köklerine atıfta bulunulur. Bu bağlamda Zerdüştlük, Budizm ve Maniheizm, yine bu inanç kaynaklarından beslenen Melâmetîlik vurgusu öne çıkar. İslâm dışı faktörlerin İslâmî dönemde aldığı şekillerin kaynaklığı da ihmal edilmeden Anadolu'da beliren İslâmî farklılığın uzun dönem içerisinde aldığı yeni etkilere, İsmâîlîlik, Hurûfilik, Safevîlik gibi yeni taşıyıcı aktörlere dikkat çekilir. Bu yüzden kabaca 13-17. yüzyıllar arasını kapsayan bu sürecin devamlılıkları olduğu gibi değişimleri de içerdiği vurgulanır.

## Kaynaklar/References

- Anonim. "İsmâîl Ma'sûkî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/112-114. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Ay, Resul. *Anadolu'da Derviş ve Toplum (13-15. Yüzyıllar)*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- Ay, Resul. "Anadolu'da İslam veya İslamlaşma Konulu Çalışmaların Dünü Bugünü: Genel Yaklaşım, Kavramlar ve Tartışmalar", *Selçuklu Tarihi ve Tarihçiliğinin Temel Meseleleri*. ed. Mehmet Ali Hacıgökmen vd. 241-253. Konya: Selçuklu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2020.
- Azamat, Nihat. "Hamza Bâlî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/503-505. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Bayram, Mikail. "Babaîler İsyanı Üzerine", *Hareket* 23 (1981), 16-28.
- Bayram, Mikail. "Hacı Bektaş-ı Horasânî Hakkında Bazı Yeni Kaynaklar ve Yeni Bilgiler", *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*. 143-153. Konya: Kömen Yayınları, 2003.
- Coşan, Esad. *Hacıbektaş-ı Veli, Makâlât*, İstanbul: Seha Neşriyat, ts.
- Dressler, Marcus. "How to Conceptualize Inner-Islamic Plurality/Difference: 'Heterodoxy' and 'Syncretism' in the Writings of Mehmet F. Köprülü (1890–1966)", *British Journal of Middle Eastern Studies*, December, 37/3 (2010), 241-260.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Alevî Bektâşî Nefesleri*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1992a.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Gri Yay., 1992b.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Yunus Emre ve Tasavvuf*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1992c.
- Kafadar, Cemal. *Between Two Worlds The Construction of the Ottoman State*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergah Yay., 1995.



- Karakaya-Stump, Ayfer. *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarih Yazımını Yeniden Düşünmek*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2015.
- Karamustafa, Ahmet T., “Early Sufism in Eastern Anatolia”, *Classical Persian Sufism From Its Origins to Rumî* (Ed. Leonard Lewisohn), New York: Khaniqahi Nimetullahi Publications, 1993.
- Karamustafa, Ahmet T., *God's Unruly Friends: Dervish Groups in The Islamic Later Middle Period, 1200-1550*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1994.
- Karamustafa, Ahmet T., “Hacı Bektaş Veli ve Anadolu’da Müslümanlık”, *Hacı Bektaş-ı Veli: Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden* (Uluslararası Hacı Bektaş-ı Veli Sempozyumu Bildirileri). Der. Pınar Ecevitoglu vd. 42-48. Ankara: Dipnot Yayınları, 2010.
- Karamustafa, Ahmet T., “Anadolu’nun İslamlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu”, *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik: Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*. Der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş. 43-54. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Köprülü, Fuad. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Ankara: TTK Yayınları, 1991.
- Köprülü, Fuad. *Anadolu'da İslamiyet*. Yay. Mehmet Kanar. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Mélikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayınevi, 1994.
- Mélikoff, Irène. *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*. Çev. Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet yayınları, 1998.
- Mélikoff, Irène. “Bektaşî-Alevîler’de Ali’nin Tanınlaştırılması”, *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*. Haz.. Ahmet Yaşar Ocak. 79-101. Ankara: TTK. Yayınları, 2005.
- Mélikoff, Irène. *Kırkların Ceminde*. Çev. T. Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları, 2007.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babaîler İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1996a.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Türk Kültüründe Ahmed-i Yesevî: Hayatı, Şahsiyeti, Mesajı ve Etkileri”, *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996b.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*. Ankara: TTK Yayınları, 1999.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefai Tarikatı (Vefaiyye) (Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım)”. *Belleten*, 70/257, (2006), 119-149.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Ortaçağlar Anadolu’sunda İslâm’ın Ayak İzleri, Selçuklu Dönemi*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011a.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Yeniçağlar Anadolu’sunda İslâm’ın Ayak İzleri, Osmanlı Dönemi*. İstanbul: Kitap yayınevi, 2011b.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.

- Ocak, Ahmet Yaşar. “Türk ve Türkiye Tarihinde İslâm’ı Çalışmak yahut Arı Kovanına Çomak Sokmak”, *Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik: Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*. Ed. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş. 55-70. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Şahin, Haşim. “Pîr Ali Aksarâyî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/273-274. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Şahin, Kamil. “Bünyâmin Ayâşî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/491. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Tatcı, Mustafa. *Yûnus Emre Dîvânı II. Cilt (Tenkitli Metin)*. İstanbul: M.E.B. Yayınevi, 1997.
- Yılmaz, Ali. “Hacı Bektaş-ı Velî Gerçekten Kalenderî mi idi? Makâlât Hacı Bektaş-ı Velî’nin Değil mi?” *Türkiye Günlüğü (Balkanlar ve Bosna- Hersek)*, 36 (1995), 161-174.